
Ethnographia

A Magyar Néprajzi Társaság folyóirata

125. évfolyam

2014

2. szám

Szulovszky János

Lehet-e a szellemi néprajznak keresztény tudományos megközelítése?

Mivel a materialista világkép számára olyan képtelenségnek tűnő dolgot állítottak magukról, hogy isten szólt hozzájuk, ezért pál apostoltól avilai Szent Terézén át Fausztina nővérig a szentek és misztikusok sokaságára a materialista világnézetű emberek hallucináló, látomásos tévképzetben szenvedő, patológikus esetekként tekintenek.* Ezzel szemben egy keresztény reális lehetőségnek látja a természetfölöttivel való kommunikációt, sőt mi több, nagy valószínűséggel ezt valamilyen formában már saját maga is megtapasztalta.¹ Jóllehet közismert filozófiai igazság, hogy Isten létét nem lehet tudományosan sem bebizonyítani, sem cáfolni, a transzcendencia kérdéskörével foglalkozó folklorisztikai, vallásetnológiai kutatások alapvetően materialista megközelítésűek.² Ezek egyeduralmát azonban semmi nem indokolja.

Vannak a tudománynak olyan területei, alapvetően ilyenek a természettudományok, ahol a megismerés módszertanilag ateista. A világnézeti függőség itt akkor lép be, amikor már a fizikai, kémiai vagy mondjuk a genetikai kutatási eredményeket magyarázza a filozófia vagy a teológia. S vannak olyan tudományos térrétek, mint például az ember szellemi mivoltának különböző vetületeivel foglalkozó diszciplínák, ahol a kimondatlanul is érvényre jutó világnézet eleve meghatározza a vizsgálódás látómezejét és lehetséges konklúzióit. Mivel a néprajz tárgya nem közvetlenül az élő vagy élettelen

* 2013. október 10-én, a Magyar Néprajzi Társaság Folklor Szakosztályának ülésén elhangzott vitaindító előadás és hozzászólások szerkesztett változata. Ezen a helyen köszönjük meg Bárh Dániel fáradozását a vitaülés megszervezésében. Szerkesztők

¹ Bár a keresztény világkép szerint az Istennel való kommunikáció a normalitás részét képezi, ez természetesen nem jelenti azt, hogy mindenki, aki természetfölötti jelenségek megtapasztalásáról számol be, az egytől egyig feltétlenül egészséges. Az egyház ezért is óvatos a természetfölötti jelenségek elbírálása során.

² Szükséges megjegyeznem, hogy e kifejezés alatt nem csupán csak a szigorúan vett anyagelvű megközelítést értem, hanem e meglehetősen tág és heterogén csoportba sorolom mindazon munkákat is, amelyek a világnézetileg kritikus értelmezési pontoknál (amilyen pl. a megszállottság problémaköre) nem vetik fel más világkép szerinti – példának okáért a keresztény – értelmezésnek legalább a lehetőségét. (A vitaülés utáni betoldás a jobb megértés érdekében).

természet, hanem a kultúrateremtő, természetformáló és társas viszonyok közt élő ember, ezért alapvetően nem a természettudományokkal, hanem az embert és az emberi társadalmat vizsgáló, illetve az „emberi jelenség”, e „társas lény” történetiségét megragadó diszciplínákkal mutat rokonságot. Nem lehet követelmény vele szemben, hogy kizárólag a módszertanilag ateista megismerés jellemezze. Ha történetesen a vallási élet jelenségeinek a vizsgálatával foglalkozik, akkor ezt egyaránt teheti *a priori* ateista alapon vagy *a priori* Istent tételező világgép³ talajáról. A kiindulópont eltérő volta miatt ugyanolyan logikai és módszertani következettség mellett is óhatatlanul másként értékeli egyes adatokat. Az utóbbi megközelítés esetleg hasonlíthat az apologetikához, a teológiai tudomány egyik ágához, vagy olyan valláspszichológiához, amely hívő kiindulás talaján fogalmaz meg kutatási kérdéseket, ám tévedés – vagy csúsztatás – lenne összemenni ezekkel. Ha egy néprajzi kutatás következtetései egybecsengenek az adott rokonterületek eredményeivel, akkor az összhangra rendszerint a tudományosság pecsétjeként tekintenek. Viszont ha egy keresztény szemléletű néprajzi vizsgálódás hasonló konklúzióra jut, mint amit például a teológia állít, az ateista gyanakvás könnyen apológiának és tudománytalannak bélyegezheti. Talán az ettől való félelem játszik közre abban, hogy ismereteim szerint mindezekig nem fogalmazódott meg a folklorsztikában egy kifejezetten keresztény paradigma igénye.⁴ Vagy ha mégis, akkor a jelek szerint – számomra érthetetlen és elfogadhatatlan módon – a materialista beállítottságú kutatók nem vesznek róla különösebben tudomást, legalábbis nem reflektálnak a tőlük eltérő megközelítésre, s az ebből adódó módszertani és intellektuális kihívásra.

Jómagam nem vagyok folklorista, történész-etnográfusként merőben más a kutatási területem. E dolgozat megírásához az adta az indítást, hogy az egyik kiváló, nemzetközileg is ismert és elismert magyar folklorista több tanulmányában is komoly tévedéseket és félreértelmezéseket találtam. E vita azonban nem egyszerűen két kutató között zajlik: túlmutat önmagán, mivel a vitatott megfogalmazások egy részét a szerző a téma mértékadó nemzetközi szakirodalmából vette át. A vitatható állításokon túl szembeötlő volt a megfogalmazások túlzott magabiztossága, amely egy – tudománytörténetileg talán indokolt, de megítélésem szerint immár tarthatatlan – világnézeti beszűkülésre vezethető vissza. Mivel az „örök vadember”, a néprajz iránti érdeklődés a felvilágosodás, a materialista racionalizmus jegyében fogant,⁵ jellemző módon az alsóbb néposztályok hitvilágát, a természetfölöttivel kapcsolatos beszámolóit egyszerűen csak „babonának”, „hiedelemvilágnak” nevezték. Miközben

³ A tanulmány korábbi változatában szerepelt a második *a priori* jelző is, a vitára bocsátott dolgozatban viszont stílárius megfontolások miatt elhagytam. A hozzászólások ismeretében újra betoldottam, s az utána következő „istenhit” szót kicseréltem az „Istent tételező világgép” kifejezésre. Ezek talán egyértelműbbé teszik a mondanómat.

⁴ Noha a tudományág története a kezdetektől napjainkig szép számmal tudhat a néprajz munkásai között elkötelezett keresztényeket, mi több, lelkészeket is (vö. pl. Kósa 2001), így bizonyos szempontból akár egyfajta keresztény paradigmáról is lehetne beszélni, ám ez rendszerint nem járt együtt azzal, hogy vizsgálódásaikat világgépük koordináta-rendszerébe illesztették volna. Jóllehet, a keresztény egyházak és gyülekezetek alaptanítása, a *kérügma* alapvetően ugyanaz, ám teológiájukban vannak különbségek. Éppen ezért a felvetett keresztény paradigma a gyakorlatban többes számot, keresztény paradigmákat jelent.

⁵ Lásd például Cocchiara 1962, 1965.

a kutatás különösebb fenntartások nélkül átvette például az ún. „magas” művészetekre kidolgozott esztétikai kategóriákat, addig úgy tűnik, hogy a kutatók nem élnek azzal az értelmezési horizonttal, amelyet – a tapasztalatok alapján! – a teológia a szellemi világra, a transzcendens megtapasztalásokra kidolgozott.

Míg Nyugat-Európában mind a mai napig bevett helye van a teológiának az akadémiai tudományágak között, addig az ideológiailag is egyeduralomra törő magyarországi államszocializmus évtizedeiben száműzték a teológiát az Akadémia berkeiből. Csak 1997-ben, a tudományos diszciplínák rendszerének meghatározásakor került ismét napirendre a Magyar Tudományos Akadémián a teológia kérdése. Az MTA vezetése abból indult ki, hogy „a tudományosságnak nem lehet a szekularizáció a kritériuma”, s fórumokat kell teremteni, ahol „a világ megismeréséről különböző kiindulású (különböző teológiákból és különböző szekularizált álláspontból kiinduló) vélemények fogalmazódhatnak meg”.⁶ Az ateista diktatúra évtizedei azonban nem múltak el nyomtalanul: úgy tűnik, a magyar szellemi elit gondolkodásába is mélyen beivódott az a vulgármarxista alaptétel, miszerint a vallásos emberek eleve tudományellenes elveket követnek. Legalábbis erre a tapasztalatra tettem szert, amikor két általam igen nagyra becsült, kiváló történész kollégának elküldtem jelen írásom közvetlen előzményét, *A szellemi világ néprajzi értelmezése* című dolgozatomat, amelyben a transzcendencia témakörében folyó materialista szemléletű kutatások kapcsán⁷ felvettem egy keresztény tudományos paradigma lehetőségét.⁸ Az Istenre és az angyalokra ontológiai valóságként tekintő keresztény világkép túlságosan megemészthetetlen gondolati konstrukciónak bizonyult: „Ha elfogadjuk az ördögi megszállottság VALÓSÁGÁT, akkor e jelenségkőről NEM LEHET tudományos – antropológiai, néprajzi, pszichológiai, történettudományos – szempontok szerint kutatást folytatni és magyarázatokat kialakítani. A hit ezen a ponton inkompatibilis a tudományos magyarázattal és kizárja azt” – reflektált az egyik tudóstárs. A „teológiai világnézet, a vallási érzület és gondolkodás a tudomány számára nem szemléletképző erő”, a teológia nem racionalista beszéd, egyenesen a misztika címkéje mögé sorolandó, s „a tudomány per definitionem anti-misztika” – fogalmazta meg ellenvetését a másik kolléga.⁹

⁶ Glatz 2004: 453.

⁷ Lásd például Keszeg – Peti – Pócs 2009, Klaniczay – Pócs 2005a, 2005b, 2008, Pócs (szerk.) 1998, 2001a-b, 2002, 2004, 2007, 2008.

⁸ Ezzel kapcsolatos gondolataimat eredetileg a Budapesten, az MTA Néprajzi Kutatóintézetében 2002. november 14–16-án megrendezett *Áldás és átok, csoda és boszorkányság* című konferencián fejtettem ki. A rendezvény anyagát közreadó kötetben azonban rajtam kívül álló okok miatt az előadásom szövege nem jelent meg (vö. Pócs 2004). 2011 februárjában egy kolléga rákérdezett a csaknem kilenc éve tartott előadásomra. Azt kellett mondanom, hogy csak kéziratban áll rendelkezésre. Ezután újra elővettem, s egyúttal ismét tájékozódni kezdtem a témakör újabb publikációiban. Arra a megállapításra jutottam, hogy a transzcendencia témakörének időközben örvendetesen gyarapodó irodalma nem tette elavulttá felvetésemet. Most, újabb két esztendő elteltével változatlanul ugyanígy gondolom, s úgy vélem, nincs értelme tovább halogatni mondandóm közreadását.

⁹ A *misztika* egyébként nem módszer, hanem a hit foka, egyik állapota, s mint ilyen, a „vallási visz-szatükrözés” része. Az keresztény egyházi tudományok (a teológia, hagiográfia, egyháztörténelem) immár 2000 éve az Istennel létrejött különleges személyes szeretetkapcsolatot érti rajta, annak jele-ivel együtt.

Úgy látszik, a pallérozottabb elmék közül sincs mindenki tisztában azzal, hogy a kereszténységnek milyen történelmi szerepe volt a tudományosság kifejlődésében. „Alig van más történeti tény, amely oly kevésbé vitatható, mint a tudományoknak és a modern technikának a kapcsolata a vallással és a keresztény teológiával” – okkal mutatott rá erre Alexandre Kojève, az orosz származású francia filozófus, aki különösen a 20. századi francia filozófiára gyakorolt jelentős hatást.¹⁰ A korábbi vallásokhoz képest a zsidó-keresztény kinyilatkoztatás deszakralizálja a természetet, midőn azt nem isteni valóságként, ilyen-olyan helyi istenek lakhelyeként, hanem az egyetlen Isten alkotásaként szemléli. A görögök mitikus világképe nélkülözte a matematikai vagy a matematizálható viszonyokat, a modern matematikai fizika ostobaság lett volna a szemükben. A görög vizsgálódási hajlam csak a keresztény világnézeti (pedagógiai-megismerési-alkotási) optimizmusban erősödött meg és fejlődött ki.¹¹ Ehhez az indítatást a Szentírás üzenete („hajtsátok uralmatok alá a földet” – Teremtés könyve 1,28) adta, s az ógörög (például arisztotelészi) kutatási beállítottságot felhasználva, az alapokat a keresztény gondolkodás teremtette meg. Figyelemre méltó, hogy más vallások közegeiben szinte semmilyen hasonló empirikus-kísérletező és fogalmilag logikusan racionalizáló kulturális törekvés nem maradt fenn tartósan. Bármilyen meghökkentőnek is hangzik első hallásra, a megtestesülés dogmája, illetve a földi és az égi univerzum egységébe vetett meggyőződés volt a mozgatórugója a természettudományok 17. századi előretörésének.¹² Jóllehet, a keresztény teológiának lényeges eleme Isten létének a priori feltételezése, valamint a hitből fakadó kérdésfeltevések, ám módszere ugyanolyan racionális, rendszerező, s ugyanazt a logikát használja, melyet a filozófia, vagy a kultúrtörténet, s amelyet mint módszert, éppen az ókori teológia tett általánossá Európában. Tehát otromba tévedés, a tények meghamisítása a „teológiai világnézetet és gondolkodást” nem-racionalista beszédként beállítani. Akár tetszik, akár nem, akár tudnak róla a tudomány mai művelői, akár nem, a keresztény teológia által kimunkált szisztematikus gondolkodás és intellektuális hagyomány örökösei. De nem kizárólagos örökösök: osztoznak ebben a teológiai tudományok művelőivel és a keresztény világnézet alapján gondolkodó tudósokkal. A keresztényi mivolt nem a racionalitás fosztóképzője. Máskülönben nem lehetne beszélni például keresztény filozófiáról, mint a világ értelmezésének egyik markáns tudományos irányzatáról. *A tudományos gondolkodás eszköztárának közös öröksége miatt a szellemi néprajz keresztény paradigmája nem jelenti a nem-keresztény tudományos megközelítés eredményeinek a totális tagadását, legfeljebb egyes megállapításainak vitatását.* Következtetések halmazai között jelentős mértékű az átfedés. A keresztény kiindulópont olyan előfeltevést, illetve olyan további ismereteket jelent, amely tovább tágítja az értelmezési horizontot, gazdagítja a lehetséges konklúziók körét.¹³

¹⁰ Idézi: Nyíri 1993: 32. Kojève Alekszandr Vlagyimirovics Kovezsnyikov néven 1902-ben Moszkvában látta meg a napvilágot, s 1968-ban Brüsszelben hunyt el.

¹¹ Vö. például Gilson 2000.

¹² Nyíri 1993: 32–33.

¹³ Bár egy teológiai háttér kétségtelenül hasznos támpontul szolgálhat, egy keresztény paradigma nem feltételezi feltétlenül valamely teológiai irányzat gondolatainak vagy fogalmi apparátusának az alkalmazását, ettől teljesen független argumentációval is élhet.

Nem vitatható, hogy teljesen jogos és tudományosan korrekt megfontolások alapozták meg azt a döntést, amellyel az 1990-es években a Magyar Tudományos Akadémia újra nyitott az egyházi tudományos körök felé. A tény, miszerint a keresztény világkép nem diszkvalifikálja automatikusan a tudomány terrénumáról a hívő embereket, szerencsésebb sorsú országokban magától értetődő. A tübingeni egyetemen 1999 és 2008 között három ütemben zajlott le a *Deutschen Forschungsgemeinschaft* támogatásával egy nagyszabású kutatás a háborús megtapasztalások mentális lenyomatairól.¹⁴ Ebben nemcsak történészek, néprajzosok vettek részt, hanem evangélikus és katolikus teológusok is.

Fontos leszögezni: egy keresztény értelmezés lehetőségének és létjogosultságának felvetése nem jelenti azt, hogy egyúttal a keresztény tanítás egészének vagy akár egyes részeinek a verifikálására vállalkoznék, ez nem lehet célja e dolgozatnak. Azt viszont igenis állítom, hogy a keresztény tanítás egy koherens, Berger-i értelemben vett *hihetőségi rendszert* képez, amelyet indokolt lenne figyelembe venni a materialista megközelítésű kutatóknak is.

Jóllehet, a vallási élethez kapcsolódó adatok tudományos elemzéséhez nem szükséges feltétlenül ismerni az adott vallás hivatalos önértelmezését, teológiáját, ez azonban – úgy vélem –, mégis fölöttébb hasznos tudást jelent, mert ezáltal könnyebben elkerülhetőek a félreértelmezések, kutatói belemagyarázások. Ezt az alábbi példák is igazolják.

1. A keresztelő, mint ördögűzés

A kereszténység autentikus irodalmának, önértelmezésének a nem kellő mélységű ismerete még az egyébként hatalmas tárgyi tudással rendelkező, a témakör nemzetközi híró kutatóját is súlyos félreértések és félreértelmezések zsákutcájába juttatja. Pócs Éva többek között e mondatokat vetette papírra a *Démoni megszállottság és ördögűzés a közép-kelet-európai népi hiedelemrendszerekben* című tanulmányában: „az első exorcizmust a 3. századból ismerjük, ami nem volt más, mint a keresztelő szertartása. Az újszülött eleve a Sátán által megszállott állapotban van, a keresztelő megtisztító szertartása – mintegy a Szentlélek általi megszállása – révén lesz csak alkalmas arra, hogy a keresztények (ilyen értelemben Szentlélektől megszállottak) közösségének tagjává válják. Természetesen a keresztelő ördögűző szertartása is már egy gazdag – babiloni, héber és görög-római – démonűző hagyományhoz kapcsolódott. (...) Az ördögűző kézikönyvek fő hivatkozási alapjai Krisztus ördögűzés-esetei voltak, ami nyilvánvalóan kereszténység *előtti* hagyományra utal vissza”.¹⁵

E néhány mondat töményen tartalmaz tévedéseket, tarthatatlan vélelmeket. Ebben az is közrejátszhat, hogy olyan régebbi publikációkra épít, amelyek megállapításai azóta részben túlhaladottá váltak, illetve már papírra vetésük idején is megalapozatlanok,

¹⁴ Lásd Asche – Schindling 2002; Brendle – Schindling 2006; Schild – Schindling 2009. További publikációkról, s a *Kriegserfahrungen – Krieg und Gesellschaft in der Neuzeit* című kutatási program impozáns eredményeiről tájékoztat a projekt honlapja: <http://www.uni-tuebingen.de/SFB437/>

¹⁵ Pócs 2001a: 185–186. A kiemelés Pócs Évától.

vagy legalábbis erősen vitathatóak voltak. Az első exorcizmus 3. századi datálásakor a liturgiátörténet hajdani kiváló kutatója, Adolph Franz 1909-ben közreadott munkájára hivatkozik.¹⁶ Az újszülött állítólagos eleve ördögtől való megszállottságának, illetőleg a keresztelő révén Szentlélek általi megszállottságának kijelentésekor a következők szerepelnek a lábjegyzetben: „Kora keresztény keresztelő, mint ördögűzés: F. Dölger, Exorcizmus (sic!) im altchristlichen Taufritual (F. Schöningh, Paderborn, 1909); Georg Barton, Possession (Semitic and Christian), in J. Hastings (ed.), Encyclopedia of Religion and Ethics VII. (Edinburgh, 1918), 135. old. A keresztelőig az újszülöttet az ördög tartja megszállva, e szertartás révén a Szentlélek szállja meg. Ezt a »fújás« (valamint a víz és az olaj) közvetíti, amely Jézus »fújásának« – amely által ő a Szentleket a tanítványaira lehelte – a rituális ismétlése (vö. János 20:22). A pap lélegzete által a víz és olaj is szent, Szentlélektől megszállott lesz, és ördögűző hatalmat nyer”.¹⁷ Ha e hivatkozott munkák valóban azt tételezik, amit Pócs állít, érdemes lett volna fenntartásokkal fogadni e három emberöltővel ezelőtt megfogalmazott, élénk képzelőerőre valló megfogalmazásokat, amelyekből egyedül csupán az a kijelentés helytálló, hogy a szertartás során a „fújás” cselekedetekor a papok a János evangéliumában megörökített jézusi gesztust ismételték meg. Szükséges már most határozottan leszögezni: nincs olyan tanítása és olyan terminológiája az egyháznak, amely azt mondja, hogy az „újszülöttek eleve a Sátán által megszállott állapotban” vannak, de olyan sem, mely szerint a hívek a keresztség révén „Szentlélektől megszállott” állapotba kerülnének.¹⁸ Ugyanígy merő fantazmagória a „papi lélegzetnek” mágikus erőt tulajdonítani. Ez világosan kitűnik a jeles jezsuitának, Müller Lajosnak a keresztségről szóló, 1926-ban megjelent könyvecskéjéből is. A tulajdonképpeni keresztelést megelőző szertartások kapcsán írja: „háromszoros felszólítás következik az Egyházat képviselő pap részéről: »Ellene mondasz-e az ördögnek? És minden pompáinak? És minden cselekedeteinek?« A megkeresztelendő mindannyiszor azt feleli: »Ellene«. Ez az ellenmondás ősi szokás, melyet Tertullian s szent Vazul már az apostoloktól származtatnak. A keresztény tehát szakítani tartozik az ördöggel s annak minden cselekedetével, nevezetesen a világgal, melynek a sátán a fejedelme (...) »Minden, ami a világon vagyon – mondja az apostol –, a test kívánsága, a szemek kívánsága és az élet kevélysége«. (I. Jn. 2. 16.) Le kell mondania az ördög pompájáról, amely alatt az ősi Egyház főleg azokat a színjátékokat s fényes körmeneteket értette, amelyeket a pogányok a bálványok tiszteletére tartottak s amelyek rendszerint a legundokabb szemérmertlenségekkel voltak kapcsolatosak. (...) Erre a keresztelendő a pap felszólítására leteszi a hitvallást Egyházunk legfőbb igazságaira. (...) Ezután a pap háromszor gyengén ráfúj a megkeresztelendő arcára, miközben így szól: »Menj ki tőle, tisztátalan lélek és adj helyet a Szentléleknek«. Ez a háromszoros ráfújás *jelzi* a sátán kiűzését s a Szentlélek közlését, *mit a szent keresztség eszközöl*”.¹⁹ Tehát maga a pap a ráfújás gesztusával egyáltalán nem közvetíti a Szentleket. Ezt majd a keresztség szertartása valósítja meg. A II. Vatikáni Zsinat előtti időkben ezt azonban még megelőzte az ún. ünnepélyes

¹⁶ Franz 1909.

¹⁷ Pócs 2001a: 185–186. 197. jegyzet.

¹⁸ Vö. például Beinert 2004; Denzinger – Hünermann 2004, 2010; KEK 1995, Rahner – Vorgrimler 1980; Schneider 1996–1997.

¹⁹ Müller 1926: 61–62. Kiemelések tőlem (Sz. J).

exorcizmus. Már Müller Lajos is kellő nyomatékkal rámutatott: „*Ez távolról sem jelenti azt, mintha az Egyház a keresztelendőben ördögtől megszállottat látna. Azonban az ember az áteredő bűn folytán bizonyos értelemben a gonosz lélek hatalma alatt van. Ezt akarja az exorcizmus megtörni. Az exorcizmus kiegészítője a homlokra vont keresztjel, amelyet az Egyház mintegy védőszerül ad a sátán támadásai ellen, továbbá a kézfeltétel, mely alatt a keresztelő Istent arra kéri, adjon a megkeresztelendőnek előmenetelt a keresztény hitben és életben, adjon lelkének világosságot, szívének tisztaságot s megszentelődést*”.²⁰ (Egyébként a II. Vatikáni Zsinatot (1962–1965) követően a liturgia megújítása során a keresztelés szertartáskönyvéből elhagyták mind a ráfúvás mozzanatát, mind pedig az ünnepélyes ördögűzést.)

Természetesen egy tudós minden további nélkül értelmezheti az általa vizsgált jelenséget vagy szertartást másként, mint ahogy az adott jelenséget vagy szertartást az illető közösség hivatalos tanítása magyarázza, ám ekkor világossá kell tennie, hogy a kutató interpretációja hol és miben tér el az adott közösségétől. E reflektálás elmaradása ráadásul megtévesztő: a témában járatlanok számára úgy tűnhet, mintha a közösség kanonizált értelmezése lenne az, ami valójában a kutató jól vagy rosszul megalapozott egyéni vélelme.

Jóllehet, Krisztus ördögűzésének feltételezett előképei kapcsán Pócs Éva hivatkozási alapja már frissebb, ám Otto Böcher 1970-es évek elején publikált művei sem bizonyulnak megingathatatlan fundamentumnak.²¹ Nézzük az adatokat!

Keresztelés és ördögűzés

A 2. század közepén már összefüggést lehet találni a keresztelés és ördögűzés között. Graham H. Twelftree kimutatása szerint a Márk evangélium szerkesztéstörténete, valamint elsősorban római utóhatása olyan vonulatot jelez, mely Jézus ördögűzéseitől akár Jusztinosz mártír filozófusig († Róma, 165), Minucius Felixig, illetve a *Traditio Apostolica* című római rendtartás által bemutatott egyházi gyakorlatig húzódik. Ennek jegyében a kutatók jó része – az *Apostolok Cselekedetei*-ben foglaltakat is figyelembe véve – *folymatosnak* tartja az exorcizmus szolgálatát a názáreti Jézustól kezdve a 2–3. és 4. századon keresztül a Birodalom bizonyos területein.²² Lyoni Irenaeus, aki 202 körül halt vértanúhalált, a kereszteléstől függetlenül beszél a keresztény exorcizmusról, amelyben a Szentlélek karizmája működik az Egyházban (*Adversus Haereses* 2,32,4).

A Krisztus utáni 100–110 körül keltezhető *A tizenkét apostol tanítása* ekképp rendelkezik a keresztelés hogyanjáról: „élő vízben kereszteljete az Atya és Fiú és Szentlélek nevére. Ha nem áll rendelkezésre élő víz, keresztelj más vízben; ha lehet hidegben, ha nem, melegben. Ha egyik sem áll rendelkezésre, háromszor önts vizet a fejre, az Atya és Fiú és Szentlélek nevére. A keresztelendő és a keresztelő böjtöljön a keresztelés előtt, ha lehetséges, a többiek is; a keresztelendőnek hagyj meg, hogy

²⁰ Müller 1926: 63–64. Kiemelés tőlem (Sz. J.). – A keresztény hit és a mágikus gondolkodás összeférhetetlenségéről ld. pl. Kovács 2006.

²¹ Böcher 1970, 1972.

²² Vö. Twelftree 2007: 231–264.

²³ Vanyó 1988: 96–97.

előzőleg egy, vagy két napig böjtöljön” (Didakhé VII. 1–4.).²³ E szerint az első időkben a keresztségi szertartás igen egyszerű volt, s még nem szerepelt benne ördögűzés – legalábbis az idézet textusból ez hiányzik.²⁴ A későbbi szövegek már bővebb és ünnepélyesebb rítusról tanúskodnak: a kereszteleő szertartás részét képezte a hitvallás, az ördögnek való ellentmondás és az olajjal való megkenés is.²⁵ Jóllehet, való igaz, hogy a Kr. u. 3. századból is vannak adataink kereszteleő során elmondott ördögűző imákra, azonban Pócs Éva azon beállítását, amely lényegében egyenlőségjelet tesz az exorcizmus és a kereszteleő rítusa közé, maguk a szövegek nem támasztják alá. A Kr. u. 200 körül Tertullianus által megörökített leírás (*De baptismo VII–XX.*),²⁶ s a legkésőbbi datálás szerint 215 körül Rómában íródott *Traditio Apostolica*²⁷ egyaránt azt mutatja, hogy a kereszteleő rítusa jóval több volt holmi ördögűzésnél.²⁸ Az utóbbi írás a keresztség liturgiáját részletesen bemutatva szól a keresztség szertartása előtti sorozatos exorcizmusokról (több hónapon át), majd a keresztség szertartásához szorosan kapcsolódó ördögűzésről, mely az „exorcizmus olajával” történő megkenést is tartalmazza. (Trad.ap. 21,10) A késői apologéták közül, Irenaeushoz vagy Antiokhiai Theofiloszhoz hasonlóan a latinul író Tertullianus (†220) és Minucius Felix beszélnek a keresztények kereszteleőstől függetlenül végzett, eredményes exorcizmusáról, melyet Jézus exorcizmus parancsára és felhatalmazására vezetnek vissza, és szembeállítják a pogányság eredménytelen démonűző mágikus praktikáival. Tehát nem csak a 3. századtól, hanem már korábról is vannak feljegyzések a keresztség és exorcizmus kapcsolatáról, továbbá a 2. század első negyedétől számos adat tanúskodik a főleg a pogányok felé végzett, mindentől független exorcizmus gyakori és meglepően eredményes használatáról.

Noha a II. Vatikáni Zsinatig a kereszteleő szertartás része volt a kifejezett ördögűzés is, ám ez nem a szerző által vélt okra vezethető vissza. *Az exorcizmusok a pogányság világából megtérő felnőttekért történtek*, mivel közülük előzőleg sokan beavatást nyertek különböző pogány mágikus rítusokba, így mielőtt megkeresztelték volna őket az Atya, a Fiú és a Szentlélek nevében, szükség mutatkozott ördögűző imádság elmondására. Jóllehet, az apostoli időktől előfordult gyermekkereszteleő is, ezek csak a 3. századtól kezdtek gyakoribbá válni.²⁹

Jézus ördögűzései és az „előképek”

Vitathatatlan, hogy a Római Birodalom különféle népei körében jelen volt a démonikus hit és babonás, mágikus praktikák sora. Ám elég meglepő, ha valakit Krisztus ördögűzéseinek tanulmányozása egyből a kereszténység *előtti* hagyományra emlékezteti, még akkor is, ha lábjegyzetben Otto Böcher írására hivatkozik, mint erre

²⁴ Noha a *Didakhé* szövege nem tesz említést a kereszteleősi szertartás során ördögűzésről, de ez még nem feltétlenül jelenti azt, hogy egyáltalán nem volt része annak a feljegyzés idejében, vagy akár még korábban is.

²⁵ Szántó 1987: 115.

²⁶ Tertullianus 1986: 174–186.

²⁷ Erdő 1983: 92–97. Az újabb kutatások a *Traditio Apostolica*-t már nem Hippolitosz művének, hanem ismeretlen szerkesztő munkájának tartják.

²⁸ Vö. például Chadwick 1999: 242–244., Szántó 1987: 115.

²⁹ Szántó 1987: 114.

inspirálóra.³⁰ Böcherrel ellentétben több mai Szentírás-magyarázó azt tartja, hogy az evangéliumok leírásaiban a jézusi ördögűzés nem vezethető le a korabeli elszórtan jelentkező ördögűző próbálkozásokból. Azokban ugyanis nagyszámú *kényszerítő formula* szerepelt, és a szövegek mindig valami másra hivatkozva – istenségek nevében, vagy fenyegetésére, ill. hatalmára utalva – fogalmazódtak meg (vö. ApCsel 19, 13–19). *Ezzel szemben Jézus saját hatalmával, különösebb szertartás nélkül, saját maga űzi el őket, nagyon egyszerű parancsával, amely nélkülöz minden szertartásosságot, babonás erőfeszítést.* Újdonságot jelent az is, hogy a leírások tanúsága szerint egyértelműen megjelenik egyfajta *személyes viszony* a szembenállásban. Az Újszövetség a názáreti Jézus személyes ellenfelének, az Isten országa akadályozóinak tekinti a sátánt és démonait. A Jézus általi legyőzésük eszkatológikus jelentőségű, nem pedig egy vándor csodagyógyító partikuláris esete.³¹

„Kereszténység előtti hagyományra” visszavezetni Jézus ördögűzéseit meglehetősen erőszakolt. Már csak azért is, mert Jézus Krisztus, illetve a tanítványai gyakorlatához képest az előképnek vélt démonűző praktikák eredménytelensége a kortársak számára nyilvánvaló volt. Még ha bizonyos formák, formulák hasonlóságot mutatnak is egyes ókori népek kereszténység előtti démonűző gyakorlatával, lényeges különbség az, hogy más a súlya a démonnak parancsoló szónak. Az eredményes ördögűzés mögött alapvetően mindig Jézus Krisztus tekintélye áll, nem pedig az exorcistáé.³² Már az evangéliumok is szólnak arról, hogy Jézus Krisztus kortársai is felismerték Jézus nevének, vagyis személyes tekintélyének erejét. „Mester! Láttunk valakit, aki a te nevedben ördögöt űz, de nem követ minket. Megtiltottuk neki” – olvasható Márk evangéliuma 9. fejezetének 38. versében. Jóllehet, Jézus feloldotta ezt a túlbuzgó tanítványi tilalmat (vö. Mt 9:39), ám más alkalmakkor világossá tette, az exorcista üdvössége szempontjából a sikeres ördögűzés önmagában mit sem ér. Máté evangéliuma 7. fejezete 21–22. versében Jézus arra figyelmeztet, hogy bár „sokan mondják majd nekem azon a napon: »Uram, Uram! Nem a te nevedben profétáltunk, nem a te nevedben üztünk démonokat, és nem a te nevedben tettünk sok csodát?«, azonban „nem mindenki, aki azt mondja nekem: »Uram, Uram!«, megy be a mennyek országába, csak az, aki megteszi atyám akaratát, aki a mennyben van”. Ezt nyomatékosítják Lukács evangéliuma 10. fejezetének 18–20. versei is: „Amikor a hetvenkettő visszatért, örömmel mondták: »Uram! Még az ördögök is engedelmeskednek nekünk a te nevedben!« Ő azt felelte nekik: »Láttam a sátánt: mint a villám, úgy zuhant le az égből. Íme, hatalmat adtam nektek, hogy kígyókon és skorpiókon járjatok, s minden ellenséges hatalmon, és semmi sem fog ártani nektek. De

³⁰ Pócs 2001a: 148.

³¹ Marconcini 1992: 275. – Többek között ezért sem helytálló az a Herbert Haag névvel fémjelzett értelmezés, amely az ördögöt nem személyes létezőnek, hanem pusztán a „rossz” irodalmi megszemélyesítésének tekinti. A biblikus szakemberek szerint éppen az ördögűzések az evangéliumok legtörténetibb jelenetei, hitelességükhöz nem fér kétség. V.ö. Haag 1969, újabb bírálata: Leimgruber 2004.

³² Ez természetesen nem jelenti azt, hogy teljesen mindegy, hogy milyen a szertartást végző személye. Az egyházi törvénykönyv (CIC 1172. kánon 2.§.) ezért hangsúlyozza, hogy a püspök erre a szolgálatra jámbor és tudós személyt hatalmazzon fel. Vö.: Erdő (szerk.) 1986: 803.

ne annak örüljete, hogy a lelkek engedelmeskednek nektek, hanem annak örüljete, hogy nevetek fel van írva a mennyben«”.

Jézus tekintélyének a szerepét hangsúlyozza Tertullianus is az eredményes exorcizmusban: „ez a mi egész hatalmunk és uralmunk azonban reájuk Krisztus nevének említéséből és az azokra való emlékezésből veszi erejét, amiket ők maguknak, mint közeli dolgokat várnak Istentől a bíró Krisztus útján. Krisztust félik Istenben és Istent Krisztusban, s így alávetettjei az Isten és a Krisztus szolgáinak” (Apol. XXIII. 15.).³³

Tertullianusnak a 3. század elején Észak-Afrikában papírra vetett sorai azt is tanúsítják, hogy az ókeresztény korban magától értetődően különböző természetűnek tekintették a megszállottságot a keresztény hitben való járástól, s a pogányokkal szemben a keresztények Jézus nevével és hatalmával valóban rendre ki is üzték a gonosz lelkeket: „Álljon csak valaki itt a ti bíróságaitok előtt, akiről nyilvánvaló, hogy démon uralmát nyögi. Ha bárki keresztény ráparancsol erre a szellemre, hogy beszéljen, annyira biztosan démonnak vallja magát, és ténylegesen az is, amint más esetben istennek mondja személyét, holott nem az a valóságban” (Apol. XXIII. 4.).³⁴ Tertullianus tehát *konkrét, a megszólított közösség tagjai által jól ismert jelenségekre hivatkozik*. A szerző akkor sem holmi hallomásokra, hanem kortársai személyes élményeire utalt, amikor ekképp írt az ördögűzésről: „A mi érintésünkre és leheletünkre tehát, ama tűz szemléletétől megdöbben, parancsunk hallatára kisurrannak a testekből is, bár kényszeredetten csupán és fájdalmasan” (Apol. XXIII.16.).³⁵ Bármennyire is nehezen elfogadható a modern kor embere számára az angyalok és démonok létének a feltételezése, Karl Heussi kutatói hozzáállása jeleníti meg a tudományos korrektséget. Amikor a nem hívő egyháztörténész 12 pontban összegezte a korai kereszténység sikerének a tényezőit, ezek egyikeként a keresztény közösségek ördögűzéseinek eredményességét nevezte meg. Mint írja, a „vértanúk magatartása nagy hatást gyakorolt az emberekre, ugyanígy a démonok megfékezése is, hiszen a későókor világa rettegett ezektől a hatalmaktól”.³⁶ A történeti adatok ugyanis arról tanúskodnak, hogy a pogány próbálkozások után *a keresztény közösségek megjelenésével tűnt fel az a jelenség – a pogányság számára nagy megdöbbenést okozva –, amit a démonok valódi elűzéseként értékeltek*. Ez a körülmény is nagy szerepet játszott a kereszténység rendkívül gyors elterjedésében.

2. „Isteni és démoni megszállottság”

A „megszállottság” mibenlétét Pócs Éva egy lexikon-szócikkében ekképpen összegzi: *A természetfeletti való kommunikáció egyik alapformája. Pszichológiailag a megszállottságélmény a módosult tudatállapotok valamely fokán, ill. transzban jön létre. Olyan élmény, ill. magyarázat kísérté pszichobiológiai állapot, amely szerint az egyén egy idegen szellem befolyása alá kerül, mely be is léphet a testébe, benne lakhat, míg máskor csak ott van körülötte, kívülről támadja. (...) A szellemek (természetszerűleg „rossz” démonok) erőszakos, támadó behatolásának legfontosabb és legátfogóbb*

³³ Tertullianus 1986: 109.

³⁴ Tertullianus 1986: 107. – Kiemelés tőlem. Sz. J.

³⁵ Tertullianus 1986: 109.

³⁶ Heussi 2000: 94.

típusa a keresztény Európában az ördögi megszállottság. (...) Isteni megszállottságról van szó, amikor az istenség a testbe mint egy szent edénybe behatol, ami gyakran egyidejűleg *unio mystica*, misztikus egyesülés is.³⁷ A szerző lényegében kritikátlanul átveszi az Ernst Arbman, Erika Bourguignon, Vincent Crapanzano, Loring M. Danforth, Felicitas D. Goodman, Nils G. Holm, Traugott Konstantin Oesterreich, Gilbert Rouget és Anna-Leena Siikala nevével is fémjelzett „szokásos” rendszerezést,³⁸ amikor a jelenség három csoportját különbözteti meg: a) *démoni megszállottság*, b) *isteni megszállottság* (ideértve az *unio mystica* jelensége is)³⁹, c) *médiumizmus*.⁴⁰

A keresztény olvasó számára legalábbis mehökkentő, hogy a jeles szerző – említett tudóstársaihoz hasonlóan – minden skrupulus nélkül képes egyenlőségjelet tenni úgymond „az isteni és a démoni megszállottság” közé.⁴¹ Mivel a szócikk további részeiben, illetve vonatkozó tanulmányaiban Pócs Éva olyan fogalmakat használ (például *possessio*, *obsessio*), amelyek keresztény vallási eredetűek, különösen terhes és téves dolog kihagyni a téma tárgyalása során az illetékes teológia véleményét. A „megszállottság” kiterjesztése, az „isteni megszállottság” kategóriája súlyos fogalomzavar. Aki valamelyest is járatos a kereszténység világában, megütközhet rajta, hogy a keresztény hit egyik csúcsa, az *unio mystica* egy szintre kerül a démoni megszállottsággal, illetve a „médiumizmusnak” nevezett gyakorlattal. Ha a keresztény szakirodalomban is jártas lenne a szerző, akkor bizonyára másképpen fogalmazott volna, s így elkerülhetett volna jó néhány csapdát. Megítélésem szerint ugyanis:

1.) A természetfölötti tényezők emberre gyakorolt hatásaival kapcsolatban megtévesztették a nyelvi kifejezések, amikor az ún. megszállottságot szimplán térbeli, az emberi testben lezajló jelenségként értelmezi.

2.) Az embert, mint a természetfölötti „edényét” megjelenítő beszámolókat adalékokat jelenthetnek ugyan ahhoz, hogy a kutatók az isteni és a démoni hatásokat tipológiailag

³⁷ Pócs 2007: 358–359. Más helyütt ekképpen fogalmaz: A megszállottság a természetfeletttel való kommunikáció egyik alapformája. Elméletileg szorosan a transz pszichobiológiai állapotához, illetve – az etnopszichiátriában divatosá lett kifejezéssel – a normálistól eltérő vagy *módosult tudatállapotok* (ASC = *altered states of consciousness*) valamely fokozatához kötődik. Eszerint a transz a megszállottságélmény létrejöttének alapfeltétele, „pszichobiológiai kondíciója”. A szűkebb meghatározások szerint a megszállottság olyan ASC-állapot, amelyet úgy élnek meg (olyan élményben van részük, vagy úgy magyaráznak), hogy az egyén egy idegen szellem, entitás befolyása alá kerül; az entitás be is léphet az egyén testébe, benne lakhat, személyiségét megváltoztatja, illetőleg „megtestesül” az uralma alá vont „gazda” (host) személyben.” Pócs 2001b: 120. E megfogalmazás angol változata: Pócs 2005: 84.

³⁸ Vö. Pócs 2001b: 120, 134.

³⁹ Pócs 2005: 85.

⁴⁰ „Ezek szokásos csoportosítása a szellemek mibenléte és az ember–szellem viszony irányulása alapján: a szellemek támadó behatolása, erőszakos uralkodása (ezek természetyszerűleg „rossz” démonok, a halotti megszállottság részben idetartozik); isteni megszállottság, amikor az istenség az embert pártfogásába veszi, uralma alá hajtja, illetőleg a testbe, mint egy szent edénybe hatol; a médiumizmus (*mediumship*, *mediumism*), amikor az ember mintegy közvetítő edénye egy másik ember vagy a közösség felé az istenség vagy a szellemek akarátának, illetve üzenetének, divináció esetében az emberek kérdéseire adott válasznak.” Pócs 2001b: 120. Angol változata: Pócs 2005: 85.

⁴¹ Pócs Éva bár tisztában van a két jelenség eltérő vonásaival, ám ez nem kap nála kellő nyomatékot, így mégis egy kalap alá veszi a kettőt. Vö.: Pócs 2001a: 137–138.

egymás mellé sorolják, azonban e hatások merőben eltérő jellege és következményei teljesen ellene szólnak az ilyen tipologizálásnak.

3.) A mai keresztény tapasztalat, a démoni és az Istentől jövő hatások és megnyilvánulások közelebbi megismerése segíthet a történeti dokumentumok értelmezésében. A két merőben eltérő gyökerű és sajátosságú transzcendens-jelenség tipológiai Prokrusztész-ágyba erőltetésének kényszerétől eltérítheti a kutatókat, ha megismerik a recens anyagot, köztük napjaink exorcista gyakorlatát, illetve az erről szóló beszámolókat.

4.) Bármennyire tetszetős is, teljes félreértés a megszállottságot a természetfölöttivel való kommunikáció egyik alapformájaként beállítani.

Ha valaki a kereszténység közegében a megszállottság mibenlétét keresi, indokolt alaposabban megvizsgálni az Újszövetség vonatkozó szövegeit. A Biblia nyelve látszólag ellentmondásos kifejezéseket használ az ember és a tisztátalan lélek (démon) közötti viszony leírása során. Jól szemlélteti ezt Márk evangéliumának Jézus nyilvános kafarnaumi fellépéséről szóló beszámolója. „Volt a zsinagógájukban egy ember a tisztátalan lélek hatalmában” (Mk 1,23). Az „ember a tisztátalan lélek hatalmában” a görög szövegben *anthróposz en pneumatí akathartó*, amit akár úgy is lehetne fordítani, hogy „ember tisztátalan lélekben”, vagyis: *az ember van a démonban*. Célszerű azonban szem előtt tartani, hogy az *en+dativus* szerkezetet szokás volt *állapothatározóként* használni.⁴² Amikor Jézus parancsolt a démonnak, akkor a görögben *ekszelthe eksz autou*, azaz „menj ki belőle” kifejezés olvasható (Mk 1,26). Vagyis: *a démon van az emberben*. Ahogy a katolikus teológus, dr. Kovács Gábor rámutat, nem egyszerű térbeli viszonyról van szó, mintha a demont úgy tartalmazná az ember teste, mint a reggelire evett rántottát. Ha azt állítjuk róla, hogy „valahol van”, az annyit jelent, hogy *a tér bizonyos részén tevékenységet fejt ki*.⁴³ Épp így az „Isten országa” (*baszileia tou Theou*) (pl. Lk 17,20–21) kifejezés sem földrajzi kategóriát fejez ki, hanem egy viszonyt: Isten (dicsőséges) uralmát az egyén életében, s ugyanezt jelenti az „Istenben élni”, „Istenben maradni” (Jn 3,21, 1Jn 4,15–16.) megfogalmazás is.

Már a korai szövegek, az egyházatyák írásai is világosan megfogalmazzák a kereszténység alapállítását, sajátosságát a más vallásokkal, korabeli pogány világnézetekkel szemben. (Olykor egyértelműbben, mint napjaink egyik-másik teológiai áramlata.) Ahogy például Vanyó László rámutat, a görög felfogásban Isten és a világ két egymáshoz rendelt, szimmetrikus valóság, a viszonyuk reverzibilis: mindegy, hogy Isten–világ, vagy világ–Isten viszonyról beszélünk, míg a keresztény teológiában ez egyáltalán nem mindegy. Itt ugyanis a világ Istenhez van rendelve, de Isten nincs a világhoz rendelve. A teremtmények mind rászorulnak Istenre, míg Isten egyetlen teremtményre sem szorul rá. Így mutatkozik meg a nagy különbség a császárkori filozófia istenmegismerésre vonatkozó tanítása és a keresztény tanítás között, mely szerint Isten megismerhető műveiből. Az első szerint azért ismerhető meg, mert Isten *jelenvaló* a művein belül, az utóbbi, a keresztény tan szerint azért,

⁴² Az ógörög nyelv e sajátosságára Darvas Mátyás hívta fel a figyelmemet, megjegyzését ezúton is köszönöm.

⁴³ Kovács 2007.

mert ő maga meg akarja ismertetni magát. Tehát semmiképpen sem azért, mert isten és a világ összemérhető volna. Ahogy Alexandriai Kelemen fogalmazott: Isten „túl van az egy-en”. „A sajátosan keresztény istenismerethez nem elég a létanalógia (*analogia entis*), mely létezését feltárja tényszerűen, de milyenségét nem mutatja meg, és személyes kapcsolatot sem jelent Istennel. Ehhez szükséges a kinyilatkoztatás, az üdvtörténet, melynek során Krisztusban közvetlenül nyilatkoztatja ki önmagát”.⁴⁴

A valódi istenmegismerés (misztika) tehát a zsidó-keresztény kinyilatkoztatásban vált az ember számára lehetővé. Fontos kiemelni: nem az ember érdeme és erőfeszítése, vagy pláne módszerei révén lehet az istenismeret birtokába jutni. Ez ugyanis kegyelem, *kharisz*, vagyis Isten ingyenes ajándéka. Ahogy a katolikus teológus, Gál Péter hangsúlyozza, a végtelen Isten lehetővé tudja tenni a véges teremtménye számára a vele való találkozást, amely néha hozhat szokatlan, intenzív élményeket, elragadtatást, ám ez nem „biológiai vallásosság”, mivel nem emberi erőfeszítés hozta létre. „Az igazi misztika, vagyis a keresztény lelkiség alapelve: az Istentől jövő kegyelem, ajándék befogadása, a személyes Istennel való találkozás lehetősége, a Jézus Krisztus általi megváltás miatt. A keresztény misztikus tehát nem a »mindennel« válik eggyé, hanem a személyes Istennel jut közösségre, boldogító találkozásra. Nem olvad be, s ezzel nem tűnik el személyisége, hanem e közösség (*communio*) kapcsán elmélyül és kibontakozik a saját személyisége. Olyan Istennel találkozik így, aki a mindenség teremtmője (...) és mondhatni, hogy mindig más, mint a teremtet világ”.⁴⁵ Az istenben hívő ember arra vágyik, egész lényével, szabad akaratával arra törekszik, hogy élete minden területe Isten uralma alatt legyen, s ezért önként, Istenbe vetett bizalma és szeretete által vezetve mondja: „legyen meg a Te akaratod, amint a mennyben, úgy a földön is” (Mt 6,10). Ez azonban nem a rabság állapota, hanem éppen ellenkezőleg. Az egyház, illetve a misztikusok tapasztalata az, hogy amikor Isten különös módon „betölti” az erre epedve vágyó embert, ezt a *communion* az ember a szabadság beteljesedéseként éli meg. Ezzel szemben a démoni megszállottság legáltalában a rabság, megkötöttség fogalmával írható le. Az ördögi befolyás különböző típusai nem töltik el örömmel és békével az érintett embereket, alapvetően akaratuk ellenére lesznek szenvedő alanyai a démoni hatásoknak. Súlyosabb esetben, az ördög által előidézett megszállottság során a szenvedő fél nem aktív kommunikációt folytat, a démon egyoldalúan csupán eszközül használja a testét. Éppen ezért nem igazán pontos és szerencsés az a beállítás, miszerint a „megszállottság a természetfeletti való kommunikáció egyik alapformája”.⁴⁶ Itt nem egyenlő felek békés „eszmecseréjéről” van szó, hanem a másik fél alávetettségének demonstrálásáról, a démon erőfölényének kinyilvánításáról. Inkább beszélhetünk egyfajta egyoldalú hatalomfitogtatásról, mint arról, amit a latin „*communicare*” szó jelent: „valamit közössé tenni, közösen tanácskozni, valamit átadni egymásnak”. Tehát egyáltalán nem keverhető össze és nem hozható közös nevezőre a démoni megszállottság a valódi isteni hatásokkal. A megszállottsággal szöges ellentétben az Istentől való megérintettség, a Szentlélektől

⁴⁴ Vanyó 1977: 107.

⁴⁵ Gál 1996: 15.

⁴⁶ Lásd például Pócs 2007: 358.

való betöltöttség során az ember jól érzi magát, felszabadult, félelemmentes, pszichésen normális, akarátát önállóan használja, s józanság és összeszedettség jellemzi.

Az „isteni és a démoni megszállottság” fogalomzavarának használatát nemcsak némi teológiai tájékozódással lehetett volna kivédeni, hanem úgy is, ha a szerző beszél olyanokkal, akik exorcista tapasztalattal rendelkeznek, illetve az említett állapotok egyikét vagy másikat – különösen az időleges teljes megszállottság eseteit⁴⁷ – saját maguk is megtapasztalták. Elvégre a kereszténység – minden ellenkezőjére utaló tünet dacára – eleven valóság, vagyis nemcsak egyfajta klasszika-filológiai eszköztár áll a kutatók rendelkezésére, hanem lehetőség van a jelenkori tapasztalatok megismerésére is. Ami által egyébként könnyebben elkerülhető lett volna a preconcepciók kelepcéje is. Ráadásul az első kézből származó recens adatok egy néprajzost akkor is érdekelhetik, ha éppen történeti anyaggal foglalkozik. Természetesen felvetődnek ekkor is metodikai problémák. Például: vajon mennyire feleltethetőek meg egymással az ókori auktorok vagy a későbbi korok szerzői által leírt, démoni eredetűnek tulajdonított jelenségek a napjainkban megfigyelttel? Tekintettel arra, hogy napjainkban az exorcizmus végzése során különböző földrészekben, merőben eltérő kulturális közegekben ugyanolyan reakciókat figyeltek meg,⁴⁸ ezért nagy valószínűséggel tarthatjuk a történeti adatokban szereplő jelenségeket is ugyanazon tényező megnyilvánulásainak. Úgy tűnik, vannak koroktól és kultúráktól függetlenül azonosan megnyilvánuló transzcendens megtapasztalások. Nemcsak a démoni eredetűnek tartott hatások ilyenek. Kultúráktól függetlenül, a lényegét tekintve gyakorlatilag egybehangzó beszámolókat szólnak a Szentlélekkel való betöltekezés, illetve a Jézus Krisztussal való találkozás élményéről is.⁴⁹ Ide kíváncsoznak a protestáns teológus, Gerd Theißen szavai: „az olyan látomások, amilyenekben a tanítványoknak volt részük húsvét után, nem analógia nélküliek. Különbözőségük nem érv létszerűségükkel szemben. Semmi ok nincs elvitatni a húsvéti jelenések szubjektív hitelességét, vagy patológikus jelenségeknek tartani őket: azt is el kell fogadnunk, hogy ezek idézték elő azokat a változásokat, amelyek az egyház létrejöttéhez vezettek. Azok, akik Krisztus-látomásokat éltek át, gyakran alapjaiban változtatták meg az életüket, és új irányt szabtak maguknak”.⁵⁰

Don Gabriele Amorth, a római egyházmegye exorcistája saját, és e szolgálat terén mestere, P. Candido Amantini gazdag tapasztalatai alapján 1990-ben közreadott egy könyvet, amelyben közérthetően bemutatta az ördögűzők működését. E mű hiánypótló jellegét mi sem mutatja jobban, hogy 2000-ben már 21. olasz kiadása látott napvilágot, és számos idegen nyelvre is lefordították. Az *Egy ördögűző tapasztalatai* 1994-ban megjelent az Ecclesia gondozásában – sajnos, nem igazán jó magyarításban. Az élénk érdeklődés hatására Amorth további könyvekben is foglalkozott e témakörrel. 1992-ben bocsátotta közre *Egy ördögűző újabb tapasztalatai* című munkáját, amely a 2002-ben már 11 olasz kiadást ért meg. 2004-ben az *Ördögűzők és pszichiáterek* című könyve, majd 2010-ben a visszaemlékezése (*Egy ördögűző emlékiratai. Életem*

⁴⁷ A két gondolatjel közötti rész utólagos pontosítás, amelynek szükségességére Pócs Éva hozzászólása hívta fel a figyelmet.

⁴⁸ Például Amorth 1994, Kővári 1976, Maharaj – Hunt é.n., Subritzky 1991.

⁴⁹ Lásd például Bertolucci 1993, Kovács 1993, Martin 1997, Theißen 2008: 141–144.

⁵⁰ Theißen 2008: 145.

a sátán elleni küzdelemben) jelent meg. Az utóbbi kivételével Amorth e művei már magyarul is az érdeklődők rendelkezésére állnak.⁵¹ Miközben a mágiával és demonológiával kapcsolatos kötetek rendszerint kellő kritikai visszhangra találnak,⁵² érthetetlen számomra, hogy a transzcendencia témakörének magyar kutatói részéről a római egyházmegye ördögűzőjének a könyveit miért övezi agyonhallgatás. A legjobb tudomásom szerint ugyanis mindmáig nem jelent meg róluk semmilyen történeti vagy folklorista reflexió, arra is csupán egy példát ismerek, hogy valaki tanulmánya irodalomjegyzékében egyáltalán feltüntette Amorth egyik művét.⁵³

A megszállottság fennállásáról abban az esetben beszél a katolikus egyház, amikor a paranormális jelenségek bizarr és öncélú formákban nyilvánulnak meg: megmozdíthatatlan testsúly felvétele vagy éppen levitáció; idegen, nem tanult nyelven való beszéd és megértése, jövőbelátás, titkok megismerése,⁵⁴ s ha ez együtt jár a szent dolgoktól irtózással, ezektől való félelemmel (szentségek, szentelt víz, szentelt olaj, imádság, templom elutasítása).⁵⁵ A megszállottság pszichózishoz hasonló tüneteket produkálhat, rosszulleteket, félelmeket, a személyiség lefokozottságát, vagy „lecserélését”, akaratlan cselekményeket, az akaratszabadság elvesztését.⁵⁶ A katolikus egyház éppen emiatt körültekintő eljárásra inti az exorcistát. A jelenleg is érvényben lévő egyházi törvénykönyv 1172. kánonja szerint e szolgálatra „csak jámbor, tudós, józan és kifogástalan életű áldozópapnak” adhatnak felhatalmazást. A *Rituale Romanum* nyomtatékkal fölhívja az exorcista figyelmét arra, hogy „ne higgye el túl könnyen, hogy valakit megszállt a gonosz lélek; e célból ismerje jól azokat a tüneteket, amelyek megkülönböztetik a megszállottat azoktól, akiket valamilyen, főleg pszichikai betegség sújt”.⁵⁷ Az ördögűző szolgálathoz tehát a pap – s lehetőleg a segítői részéről is – az érett hiten, teológiai felkészültségen és higgadt, kiegyensúlyozott személyiségen kívül szükséges egy sajátos képesség, a *discretio spirituum*, az ún. szellemek megkülönböztetésének az adománya is e feladathoz.⁵⁸ Az Egyház azt is tanácsolja, hogy lehetőség szerint igénybe

⁵¹ Amorth 2009, 2010.

⁵² Lásd például Pócs Éva szakavatott szemléljét (Pócs 1990b).

⁵³ Az *Egy ördögűző tapasztalatai* magyar kiadására hivatkozik Bárh 2008. 30. Jellemző, hogy Kis-Halas Judit Pócs Éva: *Démoni megszállottság és ördögűzés a közép-kelet-európai népi hiedelemrendszerekben* című tanulmányát ismertetve nem utal Amorth egyetlen könyvére sem, noha recenziójában az ördögi megszállottság népi képzeteinek tárgyalásához maga is hangsúlyozza a recens adatok erőteljes bevonásának szükségességét. Vö. Kis-Halas 2003: 416.

⁵⁴ Ahogy kanonizált szentek élettörténetei és napjainkban is gyakori példák egyaránt tanúsítják, nem öncélú módon e jelenségek egy része az Istennek átadott életű keresztények körében is előfordul, s rendszerint a hit és az egyházhoz tartozás megerősödésével társul (McDonnell – Montague 1994; Suenens 1994: 25–33).

⁵⁵ Az ördög és a megszállottság problémájáról a Hittani Kongregáció megbízásából készített *Les formes multiples de la superstition* című tanulmányt ismerteti Mérleg, 11. 1975. 299–301. Lásd még Rodewyk 1963; Kóvári 1976.; Kasper – Lehmann 1978.; Höffner 1978; Amorth 2009.

⁵⁶ E tüneteket ismerteti a *Rituale Romanum*. Ld. még: Amorth 1994, 2009.

⁵⁷ Amorth 2009: 189.

⁵⁸ Az adományok mibenlétéről tömör tájékoztatást nyújt: Buob 1994. A *discretio spirituum*ról ld. Buob 2006, Bocsa 1996, valamint a *Szolgálat* 1990. évi húsvéti számának tematikus összeállítását, különösen: Naszályi 1990, Nemesszeghy 1990, Örsy 1990, továbbá Hengsbach 1979.

kell venni a lelki dolgok iránt érzékkel bíró orvos vagy pszichiáter segítségét is.⁵⁹ Mielőtt a püspök, vagy a püspök által e szolgálatra felhatalmazott pap latinul elimádkozná a *Rituale Romanum* erre előírt imáit,⁶⁰ az első alkalommal aprólékos anamnézisre kerül sor, hogy kiderüljön, az egyház közbenjárását kérő, feltehetően démoni hatásoktól szenvedő ember – illetve a családja – életében melyek lehetnek azok a pontok, amelyek lehetővé teszik a gonosz lélek befolyását. Azok a szakemberek, akik az ördögűzés problémakörével nemcsak elméleti, spekulatív síkon foglalkoznak, pontosan tudják, vannak olyan ismérvek, amelyek révén a konkrét esetekben eldönthető, hogy az adott állapot betegségre vagy démoni eredetű okra vezethető vissza, esetleg e két tényező együttesen játszik szerepet benne. A tapasztalat szerint főként a huzamosabb ideig tartó démoni zaklatások során kialakulhatnak pszichés betegségek is. Az ilyen esetek feltétlenül megkövetelik az orvossal való együttműködést. Don Gabriele Amorth, a római egyházmegye exorcistája több évtizedes tapasztalata szerint a bizonytalan esetekben a latin nyelvű ördögűző ima elmondása önmagában is diagnosztizálja, hogy milyen gyökerű a probléma: ha van démoni jellege, akkor nem maradnak el az ilyenkor szokásos megnyilvánulások.⁶¹ Az általam ismert magyar gyakorlatban rendszeres a tapasztalatcsere az egyházi és az orvos (ideggyógyász, pszichiáter, neurológus) szakemberek között. A tények – ideggyógyász és pszichiáter szakvélemények – azt mutatják, hogy tévedés és túlzó leegyszerűsítés az exorcisták pácienseit pusztán pszichiátriai eseteknek beállítani. Bár – mint jeleztem – vannak köztük, akik orvosi segítségre is szorulnak, alapvetően olyan tüneteik vannak, amelyek kívül esnek az orvosi, pszichiátriai kórisméken, illetve a szakorvosok kompetenciáin.

* * *

Talán az eddig elmondottak is igazolják, hogy Pócs Éva néhány megállapításának egy keresztény paradigma szerinti vitatása, illetve korrigálása a tudományos diskurzusra való nyitottságot jelzi. Világnézettől függetlenül csak akkor beszélhetünk tudományos vitáról, ha az – a klasszikus univerzálé szerint – az *érvre érvet* jegyében történik.⁶² Kétségtelen, ehhez intellektuális erőfeszítés szükséges, a másik fél argumentumainak a megértését, s ez alapján saját nézőpontunk újrafogalmazását igényli a megszokott szófordulatok, gondolati sémák ismételtetése helyett. Még ha ez talán rögtön nem is látszik, itt aztán visszaüt az érdemi érvelés nélküli, egyoldalú kinyilatkoztatás, az érv helyett bunkó alkalmazása. Az ilyen saját magát nyilvánítja vitaképtelennek.

⁵⁹ Ld. pl. Amorth 1994: 51

⁶⁰ A *Rituale Romanum* 1614 és 1999 között érvényes ördögűzésre vonatkozó irányelveit és az ördögűzés szertartásának imáit magyarul közreadja Amorth 2009: 188–204. A II. Vatikáni Zsinat szellemében utoljára az exorcizmusra vonatkozó liturgikus előírás készült el: *Rituale Romanum– De exorcismus et supplicationibus quibusdam*. Editio typica. Typis Poliglottis Vaticanis, MIM. Lásd még Hauke 2006.

⁶¹ Amorth 1994: 48–49.

⁶² Mivel tudományos megközelítésről van szó, egy keresztény paradigmában önmagában nem lehet érv a szerző vélt vagy valós „Istentől kapott” kinyilatkoztatása. A misztikus tapasztalat, a személyesen átélt Istenélmény segíthet esetleg az irodalomban feljegyzett hasonló jelenségek megértésében, de nem helyettesíti a konkrét adatokon nyugvó szabatos érvelést.

Azokon a tudományos tereumokon, amelyek az ember szellemi mivoltának különböző vetületeivel foglalkoznak, a vizsgálódás horizontját messzemenően meghatározza a kutató világképe. *Ahol a kutatás tárgyára vonatkozó következtetéseket ez befolyásolja, úgy vélem, az lenne a helyénvaló, korrekt eljárás, és a tudomány iránti alázat is ezt diktálná, ha világossá tennénk az olvasó számára is, hogy mely paradigmát alkalmazzuk.* A materialista szemlélet hegemoniája miatt, amely a néprajzi/folklor publikációkat is mindmáig jellemzi, fontosnak tartom, hogy jelen dolgozzal rámutassak arra, létezik e téren is más rendezőelv a tudományos megismerésre. Bár nem kell minden mögött rögtön démoni vagy Istentől jövő megnyilvánulást tételezni, megítélésem szerint nem lehet a szellemi világot ilyen, és ehhez hasonló megfogalmazásokkal szimplifikálni: „*Az ember bizonyos helyzetekben, felfokozott lelkiállapotban (félelem, váratlan baj) vagy álomban bizonyos jelenségeket, a hirtelen zajokat, fényeket, sötétben megjelenő állatokat sokszor értelmezett természetfeletti lények megjelenéseként, velük való találkozásként*”.⁶³

Az a körülmény, hogy e tanulmány megszületését az inspirálta, hogy egy nemzetközileg is méltán ismert és elismert, nagy formátumú kutató néhány megállapítását, illetve megközelítését vitathatónak találtam, természetesen nem jelenti a szakmai kiválóságának, tudományos munkásságának a megkérdőjelezését.⁶⁴ Úgy vélem, ha rámutatunk egy gondolatmenet sebezhető pontjaira, sokkal inkább kifejezi a tiszteletet, mint az a hozzáállás, amikor egy tudományos tekintélyt csak a háta mögött, a tudta nélkül illetnek kritikával. A tudóstárs szakmai vitával történő megbecsülése nem idegen Pócs Évától sem, erre ő maga is példát mutatott, amikor a néprajztudomány egyik iskolateremtő nagy egyénisége, Gunda Béla⁶⁵ egyik tanulmánykötetét recenzeálva számon kérte a folklorisztikai dolgozatokon a szaktudományos igényességet.⁶⁶ Jómagam a saját kutatási területemen úgy szocializálódhattam, hogy nyugodtan eltérhettem a véleményem a szakterület nagyjai álláspontjától, ez a kiváló kollegiális kapcsolaton és a másik tudományos teljesítményének elismerésén semmit sem változtatott.

Azt szeretném, ha e dolgozatban elsősorban nem egy tudós némelyik állításának a megkérdőjelezését látnák, hanem inkább egy keresztény világkép alapján történő tudományos értelmezés létjogosultságának az igazolását. Ha már számos, e paradigma alapján megfogalmazott publikáció állna rendelkezésre, az megkönnyítené a materialista kutatók dolgát is, világosabbá tenne számukra kevésbé ismert összefüggéseket.

Jó volna, ha a *kulturális relativizmus* mintájára ugyancsak széles körökben elfogadott hozzáállássá válna a *tudományos paradigmák relativizmusa*. Meggyőződésem, hogy a materialista és a keresztény világnézetű kutatások kölcsönösen serkenthetik egymást. Az előbbieket például nagy szolgálatot tehetnek azzal, amikor rávilágítanak arra,

⁶³ Pócs 1990a: 546.

⁶⁴ 1999-ben méltatás jelent meg a Pócs Éva és Klaniczay Gábor körül létrejött kutatói kör szakmai teljesítményéről az utóbbi szerző tollából, az általa szerkesztett folyóiratban: Klaniczay 1999. Amint azt a 7. sz. jegyzet is mutatja, az azóta eltelt idő alatt ugyancsak figyelemre eredményekről adtak számot a transzcendencia témakörének gyarapodó számú kutatói. Ebben Pócs Évának nagy perspektívájú tanulmányai révén és szervezőként változatlanul meghatározó érdeme és ösztönző szerepe van.

⁶⁵ Életműve legújabb értékelése: Paládi-Kovács 2012.

⁶⁶ Pócs 1993.

hogy igen szigorú forráskritikával kell vizsgálni a keresztény közegben keletkezett dokumentumokat is, mivel nem minden jelenség természetfölötti, amit egyesek annak próbáltak, illetve próbálnak beállítani, elvégre a vallás gyakorlása nem feltétlenül mentes a visszaélésektől.⁶⁷ Nem szeretnék tehát egyfajta új „kulturharcot” kirobbantani. Távol áll tőlem a kizárólagosságra törekvés, nem vélem azt, hogy csupán csak a keresztény világlátás alapján lehet érdemlegesen kutatni pl. a hiedelemvilágot, egyáltalán nem vitatom a más megközelítések jogosságát. De azt igen is állítom, hogy egy az egyház tapasztalatára építő értelmezési keret, ha úgy tetszik: keresztény paradigma a néprajzi anyag értelmezésének új távlatait nyitja meg.

Irodalom

AMORTH, Don Gabriele

1994 *Egy ördögűző tapasztalatai*. Budapest: Ecclesia.

2009 *Ördögűzők és pszichiáterek*. Nagyvárad: IHTYS Kiadó.

2010 *Róma ördögűzőjének újabb tapasztalatai*. Harmadik kiadás. Nagyvárad: IHTYS Kiadó.

ASCHE, Matthias – SCHINDLING, Anton (Hrsg.)

2002 *Das Strafgericht Gottes. Kriegserfahrungen und Religion im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation im Zeitalter des Dreißigjährigen Krieges*. 2. Auflage, Münster/Westfalen: Aschendorff Verlag.

BÁRTH Dániel

2008 *Exorcizmus és erotika. Egy XVIII. századi székegyházi ördögűzés szokatlan körülményei*. (Libelli Transsilvanici 3. Szerk.: Báth János és Báth Dániel) Kecskemét: Bács-Kiskun Megyei Önkormányzat Múzeumi Szervezete.

BEINERT, Wolfgang

2004 *A katolikus dogmatika lexikona*. Budapest: Vigilia Kiadó.

BERTOLUCCI, John

1993 *Tűzben a Lélekkel. Egy katolikus pap lelki megújulásának története*. Budapest: Marana Tha 2000 Alapítvány.

BOCSA József (szerk.)

1996 A szellemek megkülönböztetése. Kézirat. Interneten hozzáférhető a Pázmány Péter Elektronikus Könyvtárban: <http://www.ppek.hu/k152.htm> (Letöltve: 2011. február 23.)

BRENDLE, Franz – SCHINDLING, Anton (Hrsg.)

2006 *Religionskriege im Alten Reich und in Alteuropa*. Münster: Aschendorff Verlag.

⁶⁷ Ld. pl. Levi 2001. Ide kívánczik David Harley oxfordi társadalomtörténész azon megállapítása, miszerint a történészek néhány látványos esetet az egész eljárást jellemző ügyként állítottak be, noha nem voltak azok, és ezekből jöttek létre olyan modern sztereotípiák, amelyek szerinte félrevezették a történészeket. Vö. Harley 1990. A keresztény világképi értelmezések talán óvatosabb megfogalmazásra készíthetők a gyakran túl magabiztosan fogalmazó materialista szerzőket. Jómagam, amikor Jézus utolsó vacsorán elmondott szavait és cselekedeteit elemeztem az etnográfus szemével, a tudományos következtetésességhez tartván magamat, a végső konklúziót mind a két aspektus szerint megfogalmaztam. Vö.: Szulovszky 1999: 75–77.

BÖCHER, Otto

- 1970 *Dämonenfrucht und Dämonenabwehr. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der christlichen Taufe.* Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz: W. Kohlhammer.
 1972 *Christus exorcista. Dämonismus und Taufe in Neuen Testament.* Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz: W. Kohlhammer.

BUOB, Hans

- 1994 *A Szentlélek adományai.* Budapest: Marana Tha 2000 Alapítvány.
 2006 *Die Gabe der Unterscheidung der Geister.* (Reihe Kerygma H. 12) Fremdingen: Unio Verlag

CHADWICK, Henry

- 1999 *A korai egyház.* Budapest: Osiris.

COCCHIARA, Giuseppe

- 1962 *Az európai folklór története.* Budapest: Gondolat.
 1965 *Az örök vadember. A primitív világ jelenléte és hatása a modern kultúrára.* Budapest: Gondolat.

DENZINGER, Heinrich – HÜNERMANN, Peter

- 2004 *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai.* Bányterenyé – Budapest: Örökmécs Kiadó – Szent István Társulat
 2010 *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen.* 43. Ausgabe. Freiburg im Breisgau – Basel – Rom – Wien: Herder.

ERDŐ Péter (szerk.)

- 1983 *Az ókeresztény kor egyházfegyelme.* (Vanyó László szerk.: Ókeresztény Írók 5.) Budapest: Szent István Társulat
 1986 *Az Egyházi Törvénykönyv. A Codex Iuris Canonici hivatalos latin szövege magyar fordítással és magyarázattal.* Második kiadás. Budapest: Szent István Társulat

FRANZ, Adolph

- 1909 *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. I-II.* Freiburg in Breggau: Herder.

GÁL Péter

- 1996 *A New Age – keresztény szemmel.* 4. kiadás. Budapest – Pécs: Szegletkő.

GILSON, Étienne

- 2000 *A középkori filozófia szelleme.* Budapest: Paulus Hungarus – Kairosz.

GLATZ Ferenc

- 2004 *Teológia, egyházi tudományosság és Akadémia. A teológia emancipálásáról és a köztestület kiterjesztéséről az egyházi személyekre.* In: Burucs Kornélia (szerk.): *Magyar Millennium Európában. Beszéd, cikkek, jegyzetek 2000–2002.* 445–455. Budapest: Pannonica Kiadó.

HAAG, Herbert

- 1969 *Abschied vom Teufel.* Einsiedeln: Benziger Verlag.

HARLEY, David

- 1990 *Historians as Demonologists: The Myth of the Midwife-Witch.* *Social History of Medicine* 3. 1–26.

HAUKE, Manfred

- 2006 *Theologische Klärungen zum „Großen Exorzismus“.* In: *Forum Katholische Theologie* 22. 186–218.

HENGESBACH, Franz

1979 A szellemek megkülönböztetése. *Szolgálat*, 43. szám 39–43.

HEUSSI, Karl

2000 *Az egyháztörténet kézikönyve*. Budapest: Osiris.

HÖFFNER, J.

1978 Az egyház és az ördög. *Szolgálat*, 39. szám 67–69.

MCDONNELL, Kilian – MONTAGUE, George T.

1994 *Christian Initiation and Baptism in the Holy Spirit. Evidence from the first Eight Centuries*. Minnesota: A Michael Glazier Book.

KASPER, Walter – LEHMANN, Karl (Hrsg.)

1978 *Teufel, Dämonen, Besessenheit: Zur Wirklichkeit des Bösen*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag.

KEK

1995 *A Katolikus Egyház Katekizmusa*. Budapest: Szent István Társulat.

KESZEG Vilmos – PETI Lehel – PÓCS Éva (szerk.)

2009 *Álmok és látomások a 20–21. századból I.* (Fontes Ethnologiae Hungaricae VI.) Budapest: L'Harmattan – PTE Néprajz Tanszék.

KIS-HALAS Judit

2003 Demonológia és boszorkányság Európában. *BUKSZ* XV. 4. sz. 415–418.

KLANICZAY Gábor

1999 Boszorkányság vagy tündéri varázslat? (Pócs Éva: Élők és holtak, látók és boszorkányok. Bp., 1997.; Éva Pócs: Between the Living and the Dead. Bp., 1999.; Bessenyei József (szerk.): A magyarországi boszorkányság forrásai. Bp., 1997.; Kristóf Ildikó: „Ördögi mesteriséget nem cselekedtem”. A boszorkányüldözés társadalmi és kulturális háttere a kora újkori Debrecenben és Bihar vármegyében. Debrecen, 1998.; Démonikus és szakrális világok határán. Mentalitástörténeti tanulmányok Pócs Éva 60. születésnapjára. Szerk. Benedek Katalin, Csonka-Takács Eszter. Bp., 1999.) *BUKSZ* XI. évf. 4. szám 352–363.

KLANICZAY, Gábor – PÓCS, Éva (ed.)

2005a *Communicating with the spirits*. (Demons, Spirits, Witches 1.) Budapest – New York: CEU Press.

2005b *Christian Demonology and Popular Mythology*. (Demons, Spirits, Witches 2.) Budapest – New York: CEU Press.

2008 *Witchcraft Mythologies and Persecutions*. (Demons, Spirits, Witches 3.) Budapest – New York: CEU Press.

KÓSA László

2001 *A magyar néprajz tudománytörténete*. Második, javított és bővített kiadás. Budapest: Osiris.

KOVÁCS Gábor

1993 *A lángoló Isten. Vallomás a Szentlélekről*. Budapest: Marana Tha 2000 Alapítvány.

2006 *Mágia és hit*. Budapest: Szent István Társulat

2007 Kerub. <http://www.hagiosz.net/?q=kerub> Letöltve: 2013. február 21.

KÖVÁRI Károly

1976 *A sátán hatalma*. Parma, Oh.: Vallás és élet.

LEIMGRUBER, Ute

2004 *Kein Abschied vom Teufel. Eine Untersuchung der gegenärtigen Rede vom Teufel im Volk Gottes.* Münster: LitVerlag.

LEVI, Giovanni

2001 *Egy falusi ördögűző és a hatalom.* Budapest: Osiris.

MAHARAJ, Rabindranath R. – HUNT, Dave

é.n. *Egy guru halála.* Budapest: Primo – Evangélium Kiadó.

MARCONCINI, Benito

1992 La testimonianza della Sacra Scrittura. In Marconcini, B. – Amato, A. – Rocchetta, C. – Fiori, M.: *Angeli e demoni. Il dramma della storia tra il bene e il male.* 41–103. Bologna: Edizione Dehoniane.

MARTIN, Ralph

1997 *Mit mond a Lélek? A katolikus egyház egy korszak végén.* Budapest: Lélek és Élet Alapítvány.

MCDONNELL, Kilian – MONTAGUE, George T.

1994 *Christian Initiation and Baptism in the Holy Spirit. Evidence from the first Eight Centuries.* Minnesota: A Michael Glazier Book.

MÜLLER Lajos

1926 *A keresztség.* (Keresztény kis könyvtár 17). Budapest: Szent István Társulat.

NASZÁLYI Emil

1990 A szellemek megkülönböztetése a lelkiség történetében. *Szolgalat*, 85. szám. 5–18.

NEMESSZEGHY Ervin

1990 A jó és a rossz indítások megkülönböztetése. *Szolgalat*, 85. szám. 18–27.

NYÍRI Tamás

1993 *Mélylélektan és ateizmus. Sigmund Freud kultúraelmélete.* Budapest: Herder.

ÖRSY László

1990 A közösségi megkülönböztetés teológiai kiértékelése. *Szolgalat*, 85. szám. 36–45.

PALÁDI-KOVÁCS Attila

2012 Emlékbeszéd Gunda Béla (1911–1994) rendes tag fölött. *Ethnographia*, 123. évf. 1. sz. 79–98.

PÓCS Éva

1990a Néphit. In Dömötör Tekla (főszerk.): *Népszokás, néphit, népi vallásosság.* 527–692. (Magyar Néprajz VII., Folklor 3.) Budapest: Akadémiai Kiadó.

1990b Mágjáról mindenkinek – mindenki a mágjáról? (Makra Sándor: A mágia. Bp., 1988.; Magyar László András: Bevezetés a kísértettanba. Bp., 1989.; Kurt Seligmann: Mágia és okkultizmus az európai gondolkodásban. Bp., 1987.; Paracelsus: Paragranum. Az igazi gyógyítás oszlopai. Bp., 1990.; Fónagy Iván: A mágia és a titkos tudományok története. Bp., 1943/1989.; Hans Biedermann: A mágikus művészetek zseblexikona. Bp., 1989.) *BUKSZ* II. 3. sz. 310–317.

1993 A folklorisztika útvesztőiben. (Gunda Béla: A rostaforogató asszony. Bp., 1989.) *BUKSZ* V. 2. sz. 154–157.

2001a Démoni megszállottság és ördögűzés a közép-kelet-európai népi hiedelemrendszerekben. In Pócs Éva (szerk.) 2001a: 137–198, 357–359.

2001b Megszálló halottak – halotti megszállottság. In Pócs Éva (szerk.) 2001b. 119–139.

- 2005 Possession Phenomena, Possession-systems. Some East-Central European Examples. In: Gábor Klaniczay – Éva Pócs (ed.): *Communicating with the Spirits*. (Demons, Spirits, Witches I.) Budapest – New York: CEU Press, 84–154.
- 2007 Megszállottság. In Kőszegi Péter (főszerk.): *Magyar Művelődéstörténeti Lexikon* VII. k. 358–359. Budapest: Balassi Kiadó.
- PÓCS Éva (szerk.)
- 1998 *Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* (Tanulmányok a transzcendensről I.) Budapest: Balassi.
- 2001a *Demonológia és boszorkányság Európában.* (Studia Ethnologica Hungarica I.) Budapest: L'Harmattan – PTE Néprajz Tanszék.
- 2001b *Lélek, halál, túlvilág. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* (Tanulmányok a transzcendensről II.) Budapest: Balassi.
- 2002 *Mikrokozmosz, makrokozmosz. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* (Tanulmányok a transzcendensről III.) Budapest: Balassi.
- 2004 *Áldás és átok, csoda és boszorkányság. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* (Tanulmányok a transzcendensről IV.) Budapest: Balassi.
- 2007 *Maszk, átváltozás, beavatás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* (Tanulmányok a transzcendensről V.) Budapest: Balassi.
- 2008 *Démonok, látók, szentek. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* (Tanulmányok a transzcendensről VI.) Budapest: Balassi.
- RAHNER, Karl – VORGRIMLER, Herbert
- 1980 *Teológiai Kiszótár.* Budapest: Szent István Társulat.
- RODEWYK, Alfred
- 1963 *Die dämonische Besessenheit in der Sicht des Rituale Romanum.* Aschaffenburg: Paul Pattloch Verlag.
- SCHILD, Georg – SCHINDLING, Anton (Hrsg.)
- 2009 *Kriegserfahrungen – Krieg und Gesellschaft in der Neuzeit. Neue Horizonte der Forschung.* Paderborn: Schöningh.
- SCHNEIDER, Theodor (szerk.)
- 1996–1997 *A dogmatika kézikönyve.* I–II. kötet. Budapest: Vigilia.
- SUBRITZKY, Bill
- 1991 *Szabadulás a démonoktól.* Budapest: Betlehem Kulturális Egyesület.
- SUENENS, Leo Jozef
- 1994 *Új Pünkösöd?* Budapest: Marana Tha 2000 Alapítvány.
- SZÁNTÓ Konrád
- 1987 *A katolikus egyház története.* I. Második kiadás. Budapest: Szent István Társulat.
- SZULOVSZKY János
- 1999 „ez az én vérem...” Az Újszövetség bora, avagy ahogy egy etnográfus az evangéliumokat olvassa. In Benyák Zoltán – Benyák Ferenc (szerk.): *Borok és korok. Bepillantás a bor kultúrtörténetébe.* 67–77., Jegyzetek: 320. Budapest: Hermész Kör.
- THEIßEN, Gerd
- 2008 *Az öskeresztyénség élményvilága és magatartásformái. Az öskeresztyénség pszichológiája.* Budapest: Kálvin János Kiadó.

TERTULLIANUS

1986 *Tertullianus művei.* (Vanyó László szerk.: Ókeresztény Írók 12.) Budapest: Szent István Társulat.

TWELFTREE, Graham H.

2007 *In the Name of Jesus. Exorcism among Early Christians.* Grand Rapids (Michigan): Baker Academic.

VANYÓ László

1977 *Dogmatörténet 1.* Budapest: Hittudományi Akadémia.

VANYÓ László szerk.

1988 *Apostoli atyák.* Második kiadás. (Vanyó László szerk.: Ókeresztény Írók 3.) Budapest: Szent István Társulat.

Szulovszky János

Is there a Christian academic approach to folklore?

It is an undisputable fact that Christian theology had a determinative role in the formation of scientific thinking and methodology, yet, nowadays a number of scholars debate whether it is possible to carry out scientific research from the perspective of a Christian worldview. (While theology is a well-defined discipline in western-European scholarship, theology was expelled from the academic field during the decades of state socialism striving for ideological hegemony controlled by the Hungarian Academy of Sciences. This situation changed only after the change of regime, at the end of the 1990s, accompanied by the dislike of certain ideological groups.)

A considerable part of international scholarship on ethnography, ethnology of religion and cultural history explains demonic possession as an expression of mental disorder. The author of the article argues that scientific interpretation of supernatural phenomena may be carried out not only in compliance with a materialist approach, but also in accordance with a Christian worldview. He emphasizes that the knowledge of authentic Christian literature can be instructive in researches that explore phenomena related to Christian culture and may help to avoid a misinterpretation of the subject. For instance, contrary to the statements of the article entitled "Demonic possession and exorcism in east-central European systems of folk belief" by Éva Pócs, according to the author it cannot be claimed that exorcism performed by Jesus may have derived from the preceding cases in the history of religion and the sporadic Jewish exorcism of the period.

The author of the article argues that in Christian culture on the basis of the reports of mystical Christians and participants in contemporary Pentecostal/Charismatic renewal just as well as observations made during the official exorcisms of the Roman Catholic church the effects derived from the two differing entities, God and the demon, cannot be treated as identical ones because of the contradictory nature of their consequences. Therefore borrowing and extending the concept of possession, which in ecclesiastical terminology originally means being possessed by the demonic forces, and the use of the category "divine and demonic possession" is a fallacy. The author points out that in course of possession caused by the devil, the suffering party does not take part actively in communication as the demon uses his/her body one-sidedly as a tool. Therefore possession cannot be interpreted as "a basic form of communication with the supernatural". Communicare in Latin means a peaceful communication between equal parties, but in this case the subordination of human being and the power of the demon are demonstrated.